

〈論文〉

市民社会の道德哲学  
——クリスティアン・ガルヴェ最晩年の *Selbstdenken*  
Moral Philosophy for Civil Society:  
Christian Garve's *Selbstdenken* Near the End of His Life

大塚 雄太

OTSUKA, Yuta

**Abstract:**

Though *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre* (1798), Christian Garve's moral philosophical work completed near the end of his life, has been evaluated from the perspective of the history of philosophy, this study examines it from the broad context of the history of social thought. It clarifies in depth the story of Christian Garve's work and the features of his thoughts therein, emphasizing its human and societal significance, as was typical of Garve's popular philosophy. *Betrachtungen* comprises three parts: my creed (*mein Glaubensbekenntnis*) and the first and second principles. Considering the theories of contemporaries and ancient philosophers, Garve focuses on the relationship between feeling (*Empfindung*), thinking ability (*Verstand*), and power of reason (*Vernunft*). He addresses the moral liberty of humans and describes the human image toward moral perfection in the first principle. In the second principle, he considers human action from a moral perspective. Accordingly, the human image in the first principle is integrated into the social relationship with others. Ultimately, Garve articulates the human image as follows: humans have an awareness of being the subject of a mission bestowed on them by the creator; thus, they play an important role in social and national order.

**Keywords:**

Moral Philosophy, Civil Society, Christian Garve, Immanuel Kant, Plato, Aristotle, Marcus Tullius Cicero

**要旨** 本稿はクリスティアン・ガルヴェの『道德哲学の一般的諸原理に関する自身の考察』（1798年）に光をあて、その全容を解明するものである。『考察』は主として哲学的観点から評価されてきたが、本稿は「思想の社会的存在形態」を問う社会思想史の方法を選択し、これに基づく分析によって、ガルヴェの「通俗哲学」の人間のかつ社会的意味を強調する。『考察』は「私の信条」「第一原理」「第二原理」からなる。同時代人のみならず古代哲学者の言説にも目配りしつつ、ガルヴェは「第一原理」において、感覚・知性・理性の相互関係と道徳的自由を軸に、道徳的完全性に向かう主体的な人間像を描き出した。「第二原理」では、行為の道徳的是認をめぐる、「第一原理」で描かれた人間像が、他者との関係性のなかに置かれる。それは最終的には、創造者から託された人間の使命を自覚するとともに、社会および国家の秩序を担う人間像へと展開されることになる。

**キーワード** 道德哲学, 市民社会, ガルヴェ, カント, プラトン, アリストテレス, キケロー

## はじめに

クリスティアン・ガルヴェ (Christian Garve, 1742-98) の道德哲学は、長らくカントとの関係において論じられてきた。『純粹理性批判』の書評に始まる両者の接点は、『プロレゴメナ』『人倫の形而上学の基礎づけ』『理論と実践』などを貫き、キケロー『義務論』の独訳をも媒介としながら、ガルヴェの晩年の『アリストテレスの時代から現代までの道德哲学の主要諸原理の概要』（1798年、以下『概要』と略記）に付されたカント宛献辞にまでわたって保たれ続けた<sup>1)</sup>。書簡のやり取りからも、彼らの結びつきの強さをうかがうことができる。

こうした経緯をもとに哲学的観点から両者の比較を試みた研究は、大小含めればそれなりの数に達している。ただしそれらは、ガルヴェの思想の全体像が不明瞭なままであったために、近代ドイツ哲学の巨峰であるカント哲学の枠内においてガルヴェに言及する傾向が強かった。ガルヴェの思想の領野は広大であり、Altmayer (1992) や Koch-Schwarzer (1998) といった重厚なモノグラフを経ても、開拓と総合の余地はなお残された。その意味で、ガルヴェとカントという枠組みは、前者の断片的研究を後者の体系的研究に対置する点に限界があったと言えるだろう。

しかし、18世紀末においてもっとも名声ある哲学者の一人であったはずのガルヴェの思想の全体像を描出する機運は、なかなか高まらなかった<sup>2)</sup>。200年近くもの間、独創性を欠く哲学者

1) 彼らの関係については Klemme (2018) に手際よくまとめられている。

2) ガルヴェが18世紀の思想界において重要な役割を果たしたことについては多くの指摘があるが、さしあたって Nauen (1996) と Klemme (2000) を挙げておく。

として矮小化されたレットルのもとにほとんど顧みられなかった彼の諸著作は、近年、国際的にも、そしてわが国においても、脚光を浴び始めている。2017年にはミュンヘンでガルヴェを主題とする国際会議が開かれており、これを基礎におく研究論集が世に問われたことは、彼の思想の全容解明に向けた気運の高揚を象徴する、まことに大きな前進であった。

本稿は、そうした研究動向をふまえつつ、ガルヴェの最晩年に位置する『道徳哲学の一般的諸原理に関する自身の考察』（1798年、以下『考察』と略記）に焦点を絞るが、哲学的接近とは視角を異にしている。「思想の社会的存在形態<sup>3)</sup>」を問う社会思想史の方法に基づいて、本稿は『考察』を市民社会の道徳哲学として読み直す。この試みは、ガルヴェの思想の全体像を具体的に把握するにあたって、重要な部分となるであろう。彼は同著作において自身を「通俗哲学者」と表現したのであった。彼の思想の核心にある通俗性の特質と社会的意味とは、『考察』の叙述の丹念な再構成が導くに違いない。

## 1. ガルヴェの『考察』をめぐって

『考察』はこれまでどのように論じられてきたのか。視野を少し広く取って確認しよう。ガルヴェの人物像がもっとも鮮明であったのは、没後直後である。個人的関係に基づく内容豊かな回想は、いずれも彼の思想と社交的人柄とを高く評価するものであった<sup>4)</sup>。Fülleborn (1798/99; 1800) は、ガルヴェの道徳哲学的著作における「観察者と解釈者」としての立場を強調し、「何がなされるべきか」よりも「何が、なぜ行われるか」を問う性格を抽出している。人間本性とその社会性に肉薄する側面を浮上させる彼の評価は、時間を貫き、心理学的分析に長所を認める Jacoby (1878) や、社会分析の鋭さをもってガルヴェを社会学の創始者に据えようとした Vowinckel (1989) とも連動する。

人間の感覚や経験から道徳的行為が派生し、それが幸福との経路を保存する論理を『考察』がもつこと、また同書中で「通俗哲学者」「一般的な人間の感覚の説教者」としてガルヴェが自身を位置付けたことについては、すでにくいつかの指摘がある<sup>5)</sup>。だが『考察』は長らくその重要性が認識されながらも、全貌が明らかにされる機会に恵まれることは稀であった<sup>6)</sup>。それは彼の道徳哲学に踏み込む際、そのほとんどがカントとの対照を含むように、両者の理論的対立に論点がフォーカスされてきたことによるものと考えられる。

---

3) 安藤 (2019), 10頁。

4) Vgl. Manso, 1799; Dittmar, 1801.

5) Vgl. Wörfel, 1985; Bachmann-Medick, 1989; Wunderlich, 2010; Walschots, 2021; Hesse, 2021.

6) 例外は Altmayer (1992) の第1章「ガルヴェの道徳哲学」と Hesse (2021) である。いずれもガルヴェの『考察』を包括的に扱うものであり、構成と分析内容について本稿と大きな重なりをもつ。とりわけ前者はおよそ100ページにわたってガルヴェの道徳哲学を検討するものであり、本稿が扱いきれなかった諸著作への多角的言及を含む。ただし両者とも、ケケローやカントとの関連が十分に論じられる一方で、ガルヴェがファーガスンやスミスに触れていることには注意が払われない。それは後に見るように、『考察』「第二原理」の解釈と位置づけにも関係しているように思われる。なお、わが国には『考察』の展開を扱う研究は存在しない。

一方で、ガルヴェの道德哲学の全容解明が困難な課題であることも確かである。『考察』単体を扱ったところで、彼の道德哲学の全貌が明らかになるわけでもない。彼の著作が哲学や思想史のみならず、文学、美学、経済学、政治学、社会学などの個別的接近によって捉えられてきたことは、人文社会科学を横断するガルヴェの思想の学際的性格によるところが大きい。それは彼が体系的な思想家ではないというネガティブな評価にも通ずるのだが、そのような評価は、体系をあえて目指さなかった彼の思想的態度を把握する時、逆転する可能性を十分に秘めていた<sup>7)</sup>。とりわけ近年の諸研究は、彼の思想の多面性をポジティブに評価してきている<sup>8)</sup>。

ガルヴェの道德哲学の全容解明に向けた部分的な寄与であるとしても、『考察』の詳細を明らかにし、その全体像を追うことには意味がある。それは、まぎれもなくガルヴェの最晩年に位置する著作であり、彼の生涯にわたる思索の帰結を物語るはずだからである。しかし『考察』自体もまた、体系的ではない。議論は広範に及び、首尾一貫した論理のみをそこから摘出しようとするれば、大きな捨象を必然的に伴う。翻って捨象の抑制によって姿を現す『考察』の全文脈は、カントとの対立に見られるような、道德哲学の理論的文脈にフォーカスする評価の一面性を示すであろう。そしてガルヴェの絶えざる現実への強い関心を想起する時、『考察』の「社会的存在形態」は、市民社会に「自分で考えること (Selbstdenken)」の意味を浸透させる点にこそ現れるように思われる。

## 2. ガルヴェの「信条」

ガルヴェは『考察』に先立って『概要』を世に問うたが、彼によれば、本来『考察』は『概要』の結論部分をなすはずであった<sup>9)</sup>。『概要』の構成を一瞥してみると、それはアリストテレス、プラトンから始まり、ストア派、エピクロス派、キリスト教義、プーフェンドルフ、イギリス・スコットランド哲学、ライプニッツ＝ヴォルフ哲学、そして最後にカントを扱っている。カント哲学に約半分の紙幅が割かれていること、また『概要』の献辞がカント宛であることからして、ガルヴェの道德哲学がカントのそれと対比されること自体は、まったく不当ではない。しかし『概要』のスピンオフである『考察』は、所々でカントを引き合いに出しているとしても、彼の学説への応答に終始するものではない。むしろそれは「I. 私の信条」という形でガルヴェ自身の道德哲学を開示するものであるから、まずは『考察』自体の展開を忠実に追うことが必要なのである。

7) Müller (1905) は、かなり早い段階で哲学的体系性という評価からガルヴェを救出しようとしていた。同著作は『概要』のカント論を詳細に追究してもいる。

8) この点に関しては Bachmann-Medick (1989) が傑出している。通俗哲学者を広く視野に収めるそれは、道德哲学、人類学、心理学、そして美学の融合点から行為のモラルという主題を引き出し、通俗哲学者の学際的言説を行動の科学という新しい地平において再定義するものである。

9) Vgl. Garve, 1798b. Manso 宛献辞と序言を見よ。『概要』自体もまた、ガルヴェが訳したアリストテレス『倫理学』第1巻の導入部に置かれたものが別に出版されたという経緯をもつ。Vgl. Hespe, 2021, S. 225.

従来の研究が指摘したように、ガルヴェが自身を「通俗哲学者」とするのは、この「信条」開陳の冒頭部分である。自身が「一般的な人間の感覚の説教者」〔以下強調は原文〕、そして「あらゆる真正な哲学の反対者」であると言明するガルヴェは、「共通の経験とその教訓」を、過去の経験とそこから導出された結論とを内包する博物学や歴史学的知見に接続することによって、人間の感覚を具体化する意味を語る。それゆえ『考察』は、理性ではなく感覚への着目から始まる。

ガルヴェの「信条」は以下の三点、1. 道徳的行為の動機 (Triebfeder) について、2. 法則を与える理性 (gesetzgebende Vernunft) について、3. 道徳的自由について、に集約される。道徳的行為の動機には、カントが徹底して理論的基盤から退けた「幸福 (Glückseligkeit)」が唯一の動機として据えられる。行為の諸規則を指示する理性は、その規則の淵源を経験と知識にもつ。そして、道徳的自由は「感性界 (Sinnenwelt)」において確保されるべく、人間と物の本性から導かれる。

## 2. 1. 道徳的行為の動機

ガルヴェ曰く、人間の行為には二つのことが必要である。ひとつは「表象 (Vorstellung)」であり、いまひとつは「動機と最終目的」である。

表象とは、子どもの動物的段階においては知覚的印象でしかないが、成熟した「知性 (Verstand)」をもつ人間にあっては知識を意味する。認識は人間自身を対象化し、それは行為の前提をなす人間の能力や素質にまで及ぶ。他方で認識は人間が関与する物に向けられ、その特性や人間との関係性にまで達する。手工業者は手や指など身体に関して表象をもち、仕事に際してそれをどう動かさねばならないかを知っているだけでなく、材料や生産物、さらには生産物の用途や有用性に関しても表象をもつ。要するに、以上の表象なしには行為は動因をもたない、すなわち手工業者の手によってなされる作業の開始点が成立しえないとガルヴェは考えるのである。これらの表象は、手工業者の行為をあらかじめ決定づける点で、いわば「規則」をなす。

その規則をガルヴェは二分する。ひとつは「技術的ないしは憐愍の規則」である。それは具体的には料理法であり、礼儀作法の規則である。いまひとつが「道徳的な規則」であり、ガルヴェ曰くこのもっとも一般的なものが「法律」に他ならない。「君が望むこと、他人が君になすべきことを君も彼らになせ<sup>10)</sup>」という道徳的規則はあらゆる人間を思いやるものであり、料理法が人間の健康つまり全身体への作用ではなく、味覚の満足を第一義とするのとは明らかに異なっている。

行為には表象に加えて「動機」が必要である。規則や法律から動機は生じえないとガルヴェが言うように、両者は本質的には異なるのだが、あえて彼は動機を表象に吸収する。欲望を刺

10) Garve, 1798b, S. 8.

激し意欲を促す表象は、外的対象ではなく自己に向かい、「自己意識を鋭敏にする」。ガルヴェは言う。

パンについての観念しかもたず、空腹な人の状態や極度の空腹にあってひとかけらのパンを食べる人の状態をまったく知ることがなかった人であれば、このパンに手を伸ばし、そのうえ多くの労働によってそれを得ようとするには決して駆り立てられないだろう<sup>11)</sup>。

自身の目下の「状態」の表象にガルヴェは「感覚 (Empfindung)」という言葉をあて、これが行為の動機をなすとした。その動機には、過去に経験した状態との比較が含まれてもいる。ただし彼は、あらゆる感覚を同次元に置かない。痛みや快感といった個々の「身体的な (körperlich)」器官に由来する感覚とは別に彼が指摘するのは、「全身体の状態から生じる」感覚である。ジュースの甘さとその満足感をすでに知る子どもがジュースに口を開ける。これは前者に該当する。後者には、浴室で母に微笑みかける子どもが表す全身体健康とその表象とが結び付けられる。ガルヴェは、前者を道徳的な動機からはもっとも遠いものと見なし、後者に道徳性への接近を見る。味覚の満足に走る者は、道徳性からは遠ざかるのだ。

これまでの叙述において引き立つのは、人間の受動性である。だが人間は身体を動かし、活動し、そこに「楽しみ (Vergnügen)」を見出す主体でもある。したがって、その「楽しみ」が行為の動機となるわけだが、この点にガルヴェは「知覚的なもの (das Sinnliche)」から「道徳的なもの」への重大な移行局面を捉えた。活動の主体性が押し出されることによって、徳高き「状態」は、徳高き「行為」を通じて表れるはずである。

身体的活動に、別種の楽しみをもたらす精神的諸能力の活動が接続される。それは知性の働き、「心 (Herz)」の働き、最終的に理性の働きとして展開される。ガルヴェ曰く知識欲を満たすこと、あるいは他者と知識をやり取りすることは、もっとも高尚な楽しみである。心の働きは、知性によって整えられた「傾向性 (Neigung)」の働きであり、「愛情」や「友情」のような快い感覚をもたらし、人間に強力な動機を与える。しかも知性と心の働きは、たんなる知覚的な動機を制限するようにもなる。ガルヴェによれば、それらをもたらす楽しみは知覚的快感を上回り、場合によっては知覚的享楽の犠牲によってもたらされるものなのである。そうして表象は感覚器官との直結から自由になっていく。

理性の働きは、この延長線上に位置する。ガルヴェにとって理性とは、知性の成熟形態に他ならない。理性は他の精神的諸活動を統御する上位機能を有し、「最終目的」を特殊なものから一般的なものに引き上げる。理性の働きもまた快い感覚と結びついているが、重要なのはその働きが人間に持続的な態度をもたらすことである。ガルヴェはそこに道徳的な動機の所在を掴んだ。このことは、彼が知覚的なものから距離をとり、全身体の状態から生じる感覚に道徳性

---

11) ebd., S. 9.

への接近を見ていたことに重なる。

そこでガルヴェは「よい (gut)」という言葉に着目し、その概念を引き絞る。上で見たような、感覚器官に由来する「受動的な (leidend)」表象と、精神的能力の主體的な働きを源におく表象の区別は、後者が前者に比して高い価値をもち、「自発性 (Selbstthätigkeit)」において優位に立つ関係性に昇華される。「よいこと」の概念と名称は、後者に対応するのだ。前者には「快適 (Angenehm)」「魅力的 (Reizend)」などの言葉が対応する。「よい」という概念は「健康」や「富」や「名誉」などの根底にもある。もちろんそれらは、身体や知覚との強い連関のなかにあるのだが、さりとて精神的能力との経路を断ち切られているわけではない。健康の維持には未来への見通しに立って、食事や飲酒における知覚的享楽を節制する必要がある。富や名誉についても「精神的修練 (Geistes=Cultur)」の促進に寄与しようとガルヴェは考える。

ここに「幸福 (Glückseligkeit)」という言葉が登場する。幸福は「よいこと」の概念に「持続的なもの (das Immerwährende)」という概念を付加する。この持続性の観点は、知覚的なつまり一時的な楽しみを幸福概念から除外する。上質な食事、音楽・絵画鑑賞、舞踏などがわれわれの全時間を埋め尽くすわけではない。知性と心の働きによっても、持続性を保つことはできない。「病気や疲労」はその働きを不可能にする。では何が幸福の持続性を支えるのか。ガルヴェは言う。

より高次の理性の働きだけが、例外なくつねに現れ、人生のあらゆる瞬間を満たしうるのである。健康な時も病気がちな時もある。憔悴気味な時もあれば元気な時もある。同様に人は、正しく適切である時もあれば、不正を犯し誤ることもある。それゆえ幸福の概念は、結局はひたすら徳にかかっているのである。というのも、望ましい状態——あるいは、より普通の言い方で言えば、人間の好ましい状態に一貫性と持続性を与えうるものはそれ〔徳〕だけだからである<sup>12)</sup>。

徳と幸福の関係は密接である。おそらくカントを念頭において、幸福への動機なくして、あるいは幸福という最終目的なくして道徳的行為は可能かと問うガルヴェは、理性をさらに具体化していく。

## 2.2. 法則を与える理性

ガルヴェ曰く、他律的な人間は、彼自身の善性を示さない。人間は「自身が行為する際に従う規則を、自身に指し示さなければならない<sup>13)</sup>」。動機は自身に内在する。道徳的行為に関して、「人間は自身のそして唯一の法則を与える者 (Gesetzgeber) でなければならない<sup>14)</sup>」。こうした

12) ebd., S. 22f.

13) ebd., S. 24.

14) ebd., S. 25.

見解は、すでに見たように、ガルヴェが受動的な表象よりも精神的能力の働きから獲得される表象を上位においたことと符合する。ただし、彼の議論はカント的な実践理性の独立性に帰結しない。ガルヴェの議論にあつては、知覚と感覚は認識と動機の基盤であった。それらの経験的集積が知性の成熟を導き、認識の範囲を全人類や自然へと広げる過程で、人は道徳性に接近しうる。「成熟し可能な限り豊かになった知性が、哲学的言語慣用において理性と言われるもの<sup>15)</sup>」であり、いわば実質を備える理性こそ「法則を与える」力をもつ。

理性が知性の成熟を要することからして、道徳なる果実はそう簡単には実らない。理性と「道徳感情 (moralische Empfindungen)」を欠く者は、教養ある者のなかにも存在する。「人類」の成熟の道程は途方もなく長い。ガルヴェは言う。

道徳というのは、私にはいわばこの貴重な植物、すなわち人間の最後に成熟した果実であるように思われる。感覚性が芽であり、知性と学問、社交生活の技術的かつ機械的な仕事における勤勉が花であり、そして道徳性と徳が成熟した果実である。これらすべてひとつひとつがともに必要である。芽がなければ花はない。花がなければ果実はない<sup>16)</sup>。

### 2.3. 道徳的自由

ガルヴェは理性の意義を十分に認めていた<sup>17)</sup>。彼はカントが言う「理性信仰」をも認めているが、その蓋然性をあくまでも経験によって高める必要を説く。方法論的検討をふまえて「理性信仰」の不足を補おうとするガルヴェは、理性の性格をめぐって根本的にはカントと対立していないようにさえ見える。そしてカントの「理性信仰」と同様に、ガルヴェは「人間の自由」を確信しているが、道徳的自由もまた高度の蓋然性が求められることを理解している。道徳性を確かならしめるにあたって、彼は相当慎重であったと言えるだろう。

ガルヴェは、まずもって道徳性の存在を疑うソフィストを退け、「人間は道徳的本性をもつ」とする見解を一步も譲らない。しかしそうであればこそ、その前提として、人間の自由と自身の行状に対する責任が論理的に確保されねばならない。そのためにガルヴェが着目するのは、「植物・動物・人間・その他」の別である。前三者と「その他」に画然と存在する差異は、動作の受動性である。「その他」を具体化すれば、それはたとえば石である。石はそれ自体のなかに運動原理をもたない。しかし動植物と人間には、「自己運動 (Selbstbewegung)」が認められる。ここに自由の根源がある。そしてこの自己運動がもっとも明確に認められるのが、人間なのである。植物の生長や光周性、動物の欲求や衝動に基づく意図的行動に比して、人間の自己運動は知性の働きを媒介として内面性にまで及び、自発性を最大化する。知性の延長線上にある理性の自発性については、論を俟たない。こうした人間固有のあり方を形容する言葉こそ自由で

15) ebd., S. 26.

16) ebd., S. 27f.

17) したがって、短絡的な理性対感覚の枠組みに彼を当てはめることは有効ではない。



ある。ガルヴェは「可視的世界の観察と経験」が自由な自発性の「痕跡」に気づかせると言う。自由の認識は、彼の場合、現象する経験的事実によって高められた蓋然性への立脚を意味する。

ガルヴェは「信条」の最終部で、カントが自身の道徳哲学から退けた経験と幸福の復権を宣言した。人間は感覚を原点とし、知性の認識力を経験によって高め、それを理性にまで成熟させ、持続する幸福を追求する自由な存在である。そして道徳性も、その歩みに合わせて成熟していく。ガルヴェの道徳哲学の骨格を以上のように把握したうえで、「II. 私の諸原理」に進もう。

### 3. ガルヴェの「第一原理」

ガルヴェの「信条」は『考察』全体から見ると、五分の一ほどの分量しかない。その重要性は疑うべくもないが、彼の道徳哲学の具体的展開は、それよりもはるかに大きな「II. 私の諸原理」に始まると見るのが妥当である。ガルヴェはその冒頭で自身の諸原理を、これまでの自身の倫学研究の成果だとしている。『考察』が着目されるべき十分な理由がここにある。加えて彼は、自身の諸原理を「絶対的な最上のもの」とは考えず、命題の眞実性は「味わう」もしくは「感じる」領域にあると述べる。それは、彼が提示する諸原理が超越論的認識論に問題提起するものではなく、人間社会の現実に積極的に関与することを示唆している<sup>18)</sup>。彼の原理は二つに分かれる。第一原理はプラトンを導きの糸とし、「完全性 (Vollkommenheit)・自由・徳をつなぐ文脈で構築される。

#### 3.1. 完全性とは何か

第一原理に関するガルヴェの概括を確認しておこう。「もつとも完全な存在のもつとも完全な状態は、それがその自由な諸行為において現れ、それらに影響をもち、それらによって促進される点において——徳を意味する<sup>19)</sup>」。この考察に必要とされる手順は、第一に完全性概念を確定すること、第二に完全性に近接する理想的人間像を提示すること、そして第三に、この理想的人間像の行動様式を徳という言葉に結びつけることである<sup>20)</sup>。

「完全である (Vollkommen)」という言葉は多義的であるとガルヴェは言う。彼が憂慮したのは、その多義性ゆえに誤用が頻発しただけでなく、形而上学的かつ抽象的な扱いによって意味内容が理解不能になり、応用力を失ったことであった。それゆえガルヴェは、「完全である」という言葉を「欠落がないこと (Vollständig)」という日常的な意味の次元に引き戻した。彼の念

18) ガルヴェは「直線が二点間の最短の線」であることや「二直線が領域をもたない」ことを証明しようとする態度から自身の立場を区別する。彼はカントを引き合いに出し、アプリアリな直観が存在するなら哲学にも数学にも存在することになり、それによって自身の諸原理も証明されるだろうと述べる。Vgl. ebd., S. 49f.

19) ebd., S. 51.

20) この二点目に関しては原文に欠落がある。

頭には、『概要』で言及したライブニッツとヴォルフの哲学がある。ガルヴェは『概要』で、完全性概念を一般化かつ抽象化したのはこの兩人であると述べていた<sup>21)</sup>。彼は、とりわけヴォルフによる完全性の定義、すなわち「多様なものの一つのものへの一致」に概念規定上の困難を見出していたのであった。

ガルヴェは完全性の具体的性質を例の三つの界、すなわち植物・動物・人間界に探る。それらに対応する完全性とは、生長・感覚・そして思考と道德性である。石と植物の違いに見られるように、植物に関するガルヴェの有機体論的見解は、その構造と生長および種の存続のなかに「秩序」や「最終目的」の存在を捉える部分に確認できる。完全性の第一の特徴は、植物の石に対する優位に示される。そして、美しい葉と咲き誇る花に彩られた樹木と、裸同然の枝からなる樹木が人間にもたらす表象には、前者が「よりよく幸福な」状態であり、後者が「悪く不幸な」状態であるという違いがある。完全性の第二の特徴は、前者のよき状態の表象に示される。

動物において完全性は、植物よりも歴然と表れる。動物は人間に類似する生命体として、高度な知覚をもつ。ガルヴェは、生命が完全性の前提条件であって、生命なきあらゆるものは完全性概念からは除外されるという。なぜなら「その存在の原理をそれ自体のなかにもたない」ためである。「活動」および「自己運動」と「感覚」からなる生命に関して、動物は植物に比してそれらを自身の内に統合しており、その意味で動物は「欠けるところなき生命 (vollständiges Leben)」をもつ。そして動物は機械ではなく、人間に似て快苦の感覚も身体や外的対象に関する表象も備えている。生きることを希望し、死を回避しようとする動物は、自己目的に沿って望ましい状態を自ら求める。

そして完全性の梯子の最終部に、人間が登場する。ガルヴェはプロタゴラスの言葉を引きつつも「人間が完全性の尺度である」と言い直した。これまでのガルヴェの記述には、完全性の段階的描写のみならず、動植物と人間との類似あるいは関係性が組み込まれていた。人間を尺度とするなら、動植物は完全性の程度において劣位に置かれる。ガルヴェは言う。

いわば完全性は人間からあらゆるほかの被造物にわたって流れ出るのである。…人間は、物と自身が似ていると思うなら、それにある内的な価値を付与し、絶対的に完全であると言う。それが人間にとって有用もしくは心地よだけなら、相対的な完全性を付与する。仮に人間が神に関してある観念を持つとしても、人間はその本質を自分自身との類似性に従ってのみ、表象しうるのである<sup>22)</sup>。

人間の動物に対する優位は、知覚と知識の連結や「美的感情 (Schönheits=Gefühl)」, さらに本能からの自由などに表れるが、ガルヴェがなかでも別格と見るのは「思考力 (Denkkraft)」

21) Vgl. Garve, 1798a, S. 180.

22) Garve, 1798b, S. 66.

である。彼は力を込めて言う。「感覚と知覚的表象は思考へといたる。——思考力！神聖で偉大な名称！<sup>23)</sup>」。この思考力の持続的使用こそが、人間精神の最大の成果たる「学問」と「道徳律 (Sittengesetz)」を生み出した。ただしガルヴェは、思考力は感覚や本能を媒介に成熟すると繰り返す。「ついには、知性は成熟した理性になる<sup>24)</sup>」。そうして「行為の規則正しさへの願望が付け加わる<sup>25)</sup>」のである。彼は「伶俐 (Klugheit)」と「知恵 (Weisheit)」とを区別し、前者を道徳性の要素、後者を道徳性そのものと見なしているが、この記述が具体化される部分で、有益な労働によって理性的に富を求める者と、強奪や殺人によってそれを求める者に言及している。ガルヴェは、単純に前者を善と見なさない。富に固執せず、富の枠外にある「よいもの」をも視野に収める者、そうして人生全体を理性的に送ろうとする者、それが「道徳的に善良な人」である。

とはいえ、完全性概念は追究されるだけでは不十分である。その追究には大衆が関与していない。「人間であること」の意味は、彼らに向かっても示されねばならないとガルヴェは考える。彼が見る現実には、新しい衣服や肩書を誇り、他者に対する優越を目指す高慢な者が多く存在していたのであった。マンデヴィルは具体的な名を挙げられ、「不道徳の教師」として非難されている。ガルヴェは断言する。

太陽の光があらゆる他のほのかな光を消し去ってしまうように、自身の本性の高貴さを認めた人間の目には、その点で自身は他のあらゆる人間と同じであるのだが、彼らから自身を区別する自身の小さな長所、とりわけ富と地位の長所などまったく取るに足らないものである<sup>26)</sup>。

### 3. 2. 完全性から理想的人間像へ

完全性概念は「徳」として現実化する。徳は「人間本性の完全性に対する呼称<sup>27)</sup>」であり、行為を通じて表出する。完全な人間の描出を目指して、ガルヴェ自身もまた病に侵された苦しい現実を思考によって乗り越えようとしていた。彼は読者に向けて言う。「いっそう完全な読者は私の理想を自分自身で高めるだろう<sup>28)</sup>」。Selbstdenken は読者に託されている。

さて、人間本性に根差した身体と精神の調和的発達を説くなかに、ガルヴェの理想的人間像を動揺させる問題が生じる。優れた精神的発達が善意と必然的に連関するなら、学問や政治の世界で優れた人物がしばしば不道徳でありうること、逆に、大衆のなかに無知ながらも誠実な人が存在しうることの説明がつかない。「もっとも完全に発達した人間精神は必然的に道徳的に

23) ebd., S. 68f.

24) ebd., S. 71.

25) ebd., S. 71.

26) ebd., S. 74.

27) ebd., S. 75.

28) ebd., S. 76.

善である<sup>29)</sup>」という場合、ガルヴェの考えに沿って「発達」の意味するところを明確にする必要がある。彼曰く、精神的な発達とは、独創的才能や職業的熟練といったある特定の能力の高度化によって測られるものではなく、「さまざまな認識能力とそれらに相応する衝動 (Triebe) の等しく調和的な発達<sup>30)</sup>」、つまり知覚、知性、理性の相互作用に基づく発達を意味する。独創の才はバランスを欠いた長所ではなく、この調和的発達の結果なのである。ガルヴェは道徳性の端緒に知覚や感覚を見てきた。感性の減退は観察眼の鈍化を招く。観察はしかし、知性に素材を与えるものでもある。彼は言う。「見たり聞いたり感じたりなどするほど、人間はいつそう考えることができる。より正確に見たり聞いたりしたならば、人間の判断はより確かになり、推論はより矛盾なきものとなる<sup>31)</sup>」。

だが、思考力が感受能力に対してより高い価値を譲るわけではない。持続する思考が、真理や美を通じて人間に喜びをもたらし楽しみを与えるなら、「こうした人間は幸福に限りなく接近している<sup>32)</sup>」。幸福は刹那的なものではなく、「持続的なもの」であった。そして思考力は感受能力とは違い、散発的なものではありえず、さまざまな連関を問い、概念を明確にし、結論の首尾一貫性を確保する。さらに、思考は自発的でもある。そうであるがゆえに、人間は思考する際に自由なのであった。そして上に見たようにバランスを欠くことなく、思考の領野が個々の対象から自身の人生と行為に関わるあらゆるものへと広がった時、「理性」が成立する。それは、尊厳と価値の点で知性をも凌駕する。理性が知覚と知性の上に立ち、行動の規則と秩序を統御することで、人は「幸福の最終目的」に接近し得るのだ。ガルヴェは言う。

知性はその活動において外的な作用にあまり左右されず、感覺性よりもそれ自体を拠り所とし、まさにそれゆえにより自由かつ価値の高いものだが、理性の自発性ははるかに独立的であり、その自由もより大きい。それは新しい知識を獲得しようとするのではなく、人間の観察と熟考が獲得したものに秩序と調和を生み出そうとするのだから、——こうした秩序の諸規則は、事実〔理性〕それ自体のなかにあるのだ。ゆえに人間は、自身のいかなる精神的な活動にあっても、理性の使用の時ほど全面的にその〔活動の〕創始者かつ第一源泉であることはない<sup>33)</sup>。

ガルヴェは、知性への過度の傾斜を警戒していた。知性と理性の不均衡の実例は、偉大な学者や作家、歴史的英雄のなかにも見出される。知性の卓越が道徳性を表すわけではい。果実のごとく、理性は人間にとっての「最終的な産物」である。ガルヴェ曰く、あまりに豊かな花や葉の生育のために、果実が十分に熟さないことがある。知性の一面的な発達は、理性の成熟を

---

29) ebd., S. 81.

30) ebd., S. 82.

31) ebd., S. 84.

32) ebd., S. 86.

33) ebd., S. 91f.

阻止する危険性のみならず、幸福と徳への道を見失わせる可能性をも孕むのである。

### 3.3. 知恵・節制・勇氣

人間の理想像は、四元徳、すなわち「知恵 (Klugheit)<sup>34)</sup>」「節制 (Mäßigung)」「勇氣 (Tapferkeit)」「正義 (Gerechtigkeit)」への着目によって補強される。ガルヴェは前三者と正義を区別して論じており、その記述量は他を圧倒しているため、正義は個別に扱われねばならない。

知恵に関しては、知性や理性について述べてきたことが繰り返されるだけである。実は、節制についても同様にこれまでの記述に示唆されており、ガルヴェ自身も知恵と節制をほぼ一対と見ている。ただし「欲望」や「享樂」における「不節制 (Unmäßigkeit)」は深く掘り下げられているので、この点には着目しておこう。それは『考察』の読者の思考を現実につなげる。

まず、①「感覚的な欲望と享樂の不節制は、もっとも人間を墮落させ、品位を落とし、…しばしば道徳性をすっかり破壊しつくす<sup>35)</sup>」。好色や飲酒への耽溺は、心身を大きく支配する。精神的活動は縮小され、人間は「単に刺激される」だけの受動的な存在となる。その悪しき結果は、病気という形で肉体に、そして「道徳感情 (Sittengefühl)」の衰弱という形で精神に現れるとガルヴェは言う。また、②利己心や功名心といった「外面的な幸運を目指す欲望」への埋没は、不正や暴行や欺瞞を誘発する。「誰でも、富裕な生活の確実な手段として富と名誉を目指して走る<sup>36)</sup>」。しかし自然は、あらゆる人間が享受しうるだけの十分な富をこの世に与えてはいない。また権力を目指す者は、他者の制圧を目指す。ガルヴェは、競争や敵対関係に不正の原因を見ていた。さらに彼は、③学問や芸術といった「精神的な楽しみ」への傾倒に対しても警告を発する。単に博学であるにすぎず、「健康や財産や家族や友人」との関係性を視野の外に置く者は、小事へのこだわりと引き換えに「大きな枝や幹」を見失う。ガルヴェによれば、小事へのこだわりは一種の「錆 (Rost)」であり、「見事に作られた武器を会戦当日に使用不能にする<sup>37)</sup>」。つまりそれは「完全性への人間の努力」を具体化する力をもたない。加えて学問や芸術への過度の没入は、他者に対する無関心を引き起こす。ガルヴェはキケロー『義務論』を引きながら、以下のように言う。

彼ら〔学問や芸術に没頭する者〕は、…苦境にある者、あるいは友人を助けに駆け付けるのに乗り気でもなければ迅速でもない。その他すべての生活と社会の状況は、それらがおもに入りの仕事と結びついていない場合には、彼らに関連することはあまりないものと思われる。詩人や偉大な作家を敬慕しない人間、あるいは美しい立像を前に驚嘆しない人間は、熱

34) 『概要』のプラトンに関する記述には、Klugheit と Weisheit の混在が認められる。先述のようにガルヴェも両者を分けていたはずだが、ここでは訳語として知恵を選択する。Vgl. Garve, 1798a, S. 31ff.

35) Garve, 1798b, S. 106.

36) ebd., S. 110.

37) ebd., S. 111.

狂的な詩人や芸術家にとってはどうしてもよい意味のない人間なのである<sup>38)</sup>。

学問や芸術は、手放して賛美されているわけではない。それらへの過度の傾倒は、「エゴイズム (Selbstsucht)」に浸り、他者に対する冷淡と無関心を強めるばかりか、他者との関係において自身の義務を果たす意欲をも失わせるのだ。

ガルヴェは欲望と享楽を区別し、その過度が人間にもたらす害についてさらに詳細に論じているが、そもそも不節制の根本原因は何であろうか。彼がこの原因を探る手順は、上に便宜的に付した①～③に対応している。①に関して指摘されるのは、身体的感覚である。それは動物的感覚と言い換えてもよい。たとえば感覚的満足の欠乏の長期化によって、欲望は肥大する。逆に身体的感覚の鈍重も、過度を生む。それは子どもに見られるような複数の対象に向かう人間の興味関心を、特定のものに固定してしまう。こうして人は、「味覚」「ワイン」「女性」の「奴隷」となる。②「外面的幸運」へのあくなき欲望の原因にあるのは、すでに示唆されている通り、支配的地位とそれを可能にする富である。①に倣って言えば、富と地位への執着によって、人はそれらの奴隷となる。「いまやおそらく富の所有は完全性と取り違えられている<sup>39)</sup>」。富の所有量とその所有者の評価とは、ガルヴェが生きた時代にあっても強く連動していたのであった。彼は、③学芸に携わる者の根本にも名誉欲と出世欲を見抜いている。そこに親密な社会関係と交際の欠如が加わる。「若い頃から愛情に満ちた家族のなかに生き、その家族にまだ囲まれ、多くの愛すべき親族と友情の結びつきのなかにある学者は、度を越し非社会的で学術的な勤勉にいたることは稀である<sup>40)</sup>」。ちなみに「交際と孤独」は、ガルヴェの晩年の思想において、もうひとつの重要な主題であった。

理想の人間は不節制をどう抑制しうるのか。その「防壁 (Schutzwehr)」は、すでに上述の展開の中に示唆されている。ガルヴェは言う。

それら〔防壁〕はある感覚が別の感覚に、思考力があらゆる感覚に、理性が思考力に、富と名誉への欲望が感覚的な楽しみに、精神的修練への願望が功名心や貪欲に、社会的傾向性が自惚れにすぎぬ知識欲に、そして最後に、秩序と調和への欲求があらゆる傾向性に総じて定める限度にある<sup>41)</sup>。

ガルヴェは節制に関して、最終的には均衡の保持、つまりアリストテレスの「中庸」を押し出していると考えられる<sup>42)</sup>。

38) ebd., S. 112.

39) ebd., S. 130.

40) ebd., S. 132f.

41) ebd., S. 134.

42) 『概要』のアリストテレスに関する記述は「中庸」から始まっており、明らかにガルヴェはこれに高い関心を寄せている。なお、アリストテレスはプラトンの前に置かれている。Vgl. Garve, 1798a, S. 2ff.

さて、「勇気」についてガルヴェは複数の性質を列挙しているが、なかでも彼がもっとも高貴と見なすのは、「市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」と「自身の行為」のうちにある「秩序への愛」である。この「秩序への愛」をたちどころに「勇気」と解するのは、いささか困難である。危険を克服する英雄の気質や意志の強さといった形容、あるいは蛮勇を振るうのではなく知性や洞察の裏付けをもって果敢であることなどは、勇気の一般的イメージを大きく超えはしない。しかし彼が、勇気を、近しい人への愛情を源におく自己犠牲を厭わぬ敵への抵抗、さらには「愛国心 (Patriotismus)」へと結び付ける時、「秩序への愛」の実質が浮上してくる。彼は、防衛のために危険に身をさらす用意がある市民をもたない場合には、「市民社会」は存立しえないと言う。つまり、理想の人間の誰かへの愛情は、市民社会への愛情を伴って、愛国心に転化していくのである。

勇気は、不正に対する怒りからも生じる。すでに明らかなように、勇気の徳は個人的資質の次元を超え、他者との関係を前提とする市民社会や国家のなかに発現しなければならない。ガルヴェによれば、不正への怒りは、第一に被った損害に対する苦痛や不満に、第二に社会的義務の不履行に対する憤懣に端を発する。それは、人間の行為によって引き起こされた害悪に対する怒りであり、自然に頭上に落下してきた石に対しては抱きえない感情である。ガルヴェはここに「道徳感情 (sittliche Empfindungen)」の手がかりを掴んでいた<sup>43)</sup>。

人は「許しがたいこと」を力によって除去しようとする傾向をもつ。ガルヴェは、個人が安易に実力行使に走ることを戒め、「エゴイズム」の混入や不正に対する憎しみの「復讐心」への変質を危惧するものの、一方で市民社会と国家の安寧を視野におくため、勇気の徳は不正の社会的防壁であるのみならず、「義のための戦い」の精神的支柱ともなりうるのだ。ここにいたって彼が言うもっとも高貴な勇気、すなわち市民社会と自身の行為における「秩序への愛」が全面的に明らかになる。秩序とは市民社会と国家の存立基盤を意味し、個人の勇気はそれを「保護する徳 (beschützende Tugend)」なのである。ガルヴェは言う。「勇気なければ人間は、まさに市民社会、そして一般社会のもっとも重要な局面において役に立たない<sup>44)</sup>」。

### 3.4. 正義から人間愛へ

プラトンに即して言えば、知恵、節制、勇気の徳は、その果実として正義の徳を生み出す。しかしガルヴェの正義への関心は、三つの徳が機能することによって正義が外化実現される実践的経路（「第一の道」）よりも、正義と人間本性の連関に向いている。実は、国家に収斂するこれまでの展開は、プラトンから派生する四元徳の独自の解説という意味合いを強くもつものであって、彼自身の「原理」とより密接に結びつくのは、これ以降展開される彼の人間本性解釈なのである。彼はそれを三つの徳と正義の徳を結ぶ「第二の道」と表現している。先走って述

43) ガルヴェは『概要』においてハチスンに言及する際に、人間本性における道徳感覚の存在は明確にならないと指摘している。この場合、道徳感覚は *moralischer Sinn* と表現されている。Vgl., ebd., S. 155.

44) Garve, 1798b, S. 152.

べれば、その要諦は二つある。ひとつは、人間の独立性である。それは、物や他者からの独立性を意味する。そこに浮かび上がるのは、プラトンではなく、アリストテレスの影響である。いまひとつは、正義への動因が自然によって人間に与えられていることである。

実際に人が自身のうちに幸福を見出す場合、それは偶然ないしは他者に左右される物事のなかにあるものだとガルヴェは言う。偶然とは運不運であり、運不運は他者から自己への、また自己から他者への嫉妬を誘発する。他者への依存は、人を権力者へのすり寄りに誘う。ガルヴェはこうした人間像から距離を取り、人間の独立性をアリストテレスの「自足 (selbstgenugsam)」に引き付けた。人間は欲求に支配されない。そしてまた人間は他者に縋ることを旨とせず、主体的に愛情を他者に振り向ける。この独立性によって人は、正義さらには人間愛へと導かれる。卑俗な感覚の満足のために幸運を頼りとするような生活に対するガルヴェの警告は、「普通の労働者」に向けて強く発せられている。「道徳感情」や「理性的思考」から離反し酒色に耽溺すれば、彼らを待ち受けるのは破滅である。これを回避する手段として学芸があるとはいえ、それらはいずれも富なき者には手が届かない。社会的現実へのガルヴェの観察眼は、きわめて鋭敏である。

そこでガルヴェは、人間の独立性を支える知性の役割を強調する。

自分で考える (Selbstdenken) この時に、他の人間や物が助けずとも、人間はもっとも完全に活動的かつ幸福なのである。そして人間は、生活の一般的経験がありさえすれば、そこから非常に多くを学ぶ。あらゆる哲学とりわけ倫理学は、ほとんどこの源泉に由来する。もしそれらが歴史と自然学の学問的知識によって支えられるなら、双方にとって非常に有益なのだが。とはいえ、普及した読み物、物理学領域における人工的な観察や実験と調和することで、黙想は人間に、知性が与えうるもっとも高尚かつ自由な喜びを享受させるのである<sup>45)</sup>。

ところがガルヴェは、上の点にも困難を見ていた。「だが黙想には余暇が必要である。そして余暇をもつためには、人は重苦しい暮らしの不安や肉体労働から解放されていなければならない<sup>46)</sup>」。社会の最下層に位置する者は、豊かな者とは異なり、熟考の暇がない。彼らが知性の働きを通じて幸福にいたる道は閉ざされているように見える。この隘路を打開するのは、彼らの知性ではなく理性である。「理性的に考え行為すること」が、幸福への道を浮上させる。

日雇い労働者や普通の労働者も、神、世界、そして自分自身に関する最上の道徳的観念が欠けてさえいなければ、——彼にとって大切な事柄は知識と同じく限られたものである、もちろんそれに関して理性的に計画することができる。毎日、彼の仕事と休養、彼の生計手段と彼の出費を思慮深く按配することができるし、彼の家族をうまく統率し、これらすべて

45) ebd., S. 174.

46) ebd., S. 174.



の物事を熟慮しながら彼の少ない余暇を楽しく過ごすことも、またこの構想の実行を通じて彼の一日を幸福なものにすることもできるのである<sup>47)</sup>。

「では誰がこうした幸福を妨げうるだろうか」とのガルヴェの問いの背後にはおそらく、ありうるとすればそれは自分自身であろうとの答えが用意されているはずである。

人間の独立性を謳うガルヴェは、正義を人間愛に立脚させた。その愛に「私心はなく (uneigennützig)」、他者から得ようとするのではなく、他者に善をなすことに喜びを見出す。徳高き真の友愛は、個々の属性や関係性ではなく、人そのものに向けられるとガルヴェは言う。彼はアリストテレスに依拠しつつ、人間愛を強調したのであった。全人間に広がり、かつ永続する人間愛を基礎におく正義は、知恵と節制と勇気の果実たるプラトンの正義とはすでに訣別している。「われわれはあらゆる人間を、友人であろうと敵であろうと、ただ彼が人間であるがゆえに愛する<sup>48)</sup>」。

論点のもう一つあった。人間の「主目的」と「幸福」の源泉が、自身の「活動」のなかにあることである。受動性の対極にある行為の主体性を、ガルヴェは一貫して重視してきた。「行為すること、われわれの諸能力の発揮、勤勉、特に善をなすことを通じて、われわれの心情は人生の大部分にわたって喜びに満ちたものに保たれうる<sup>49)</sup>」。そして自然は「活動の大いなる利益」を通じて、人間に正義と義務遂行への動因を与えたのだとガルヴェは言う。彼はベルンシュトルフの生涯と人柄の描写にかなりの紙幅を割いているが、要するにそれによって示されるのは、公的かつ私的な幸せを目指す恒常的な努力と活動である<sup>50)</sup>。この対極の実例が、パリの大盗賊カルトゥーシュである<sup>51)</sup>。その人生は犯罪の処罰によって終わる。スミスの「貧しい人の息子の物語」の手法をありありと彷彿とさせる二者の人生のコントラストは、善きものを目指す活動と不正に向かうそれとがもたらす帰結の差異を読者に強く印象付ける。ただし、特筆されねばならないのは、善きものを目指す活動への動因が、自然によって人間に本源的に与えられているとガルヴェが考えていることである。正しくそして博愛的な人間の姿は、いわば自然的なものなのである。

47) ebd., S. 175.

48) ebd., S. 177f.

49) ebd., S. 179. 「勤勉 (Arbeitsamkeit)」が強調されているように、ガルヴェは労働に娯楽を対置し、前者の意義を説く。彼は「勤勉」が満足と不正の忌避とを生み出すと考える。

50) ガルヴェがここで想起しているのは、Johann Hartwig Ernst Graf von Bernstorff (1712-1772) であり、ガルヴェはその生涯について Helfrich Peter Sturz (1736-1779) の記述から情報を得ている。ガルヴェは明示していないが、おそらくそれは *Erinnerungen aus dem Leben des Grafen Johann Hartwig Ernst von Bernstorff (1777)* であると推測される。シュトゥルツはベルンシュトルフに秘書として仕えた人物であった。

51) 国境を越えたカルトゥーシュへの高い関心、また彼の英雄像の形成過程については蔵持 (2011) が詳しい。ただし、ガルヴェはカルトゥーシュの不正の帰結を押し出しており、英雄像とは距離を取っている。

### 3.5. 道徳的自由と人間の主体性

自然が人間本性に施した人間愛と正義への素質は、一方で人間の自由の領域を圧縮してしまうように見える。それらは「自然の贈り物」あるいは「幸運の贈り物」ではないのか。そしてまた、人間の自己形成は境遇に依存するのではないか。だがガルヴェ曰く、人間は、教育者や道学者によって形を与えられる「粘土」ではなく、完全性に向かって不断に自己を高める主体である。「野生のリンゴの木に桃の実が育つようにはできないが、この木のリンゴを甘くするのに漕ぎつけることはできる<sup>52)</sup>」。人は、無為かつ不自由な子どもとして生まれ、徐々に活動的に「なり」、自由に「なる」。その成長過程において人は、「道徳的なもの」に触れ、経験を積み、道徳的行動を実現していく。確かに、生まれつき知性と判断力に優れた者も存在する。しかしだからといって、人間から自由が奪われるわけでは決してない。人間は、あくまでも道徳的完全性の理想を目指して自身の行動を自己決定する存在なのである。

ここに、ガルヴェが若き日に導きの糸としたファーガスの道徳哲学がその名とともに蘇る。自然は、そして人間は、道徳的性格をこの世において完全に仕上げることはない。道徳的完全性への道は、いわば果てしなく続く道である。しかしだからこそ、徳の完成形態は、人間の使命あるいは最上の最終目的となり得るのだ。人はこの道を、時に立ち止まりながら、最終目的地に向かって歩き続ける。そしてガルヴェの「第一原理」は、その道程をたえず現実の人間のもとに引き寄せることによって、読者の *Selbstdenken* を促す役割を果たしているのである。

## 4. ガルヴェの「第二原理」

「第二原理」の分量は、全体の四分の一程度に過ぎない。ガルヴェ自身も、「第二原理」の短さを認めている。Hespe (2021) は、本文において内容を示すタイトルさえ付されない「第二原理」は「第一原理」に比してはるかに未熟であるとし、簡素な分析にとどめた。とはいえ、「第二原理」に割かれた70ページは詳細な検討に値する内容を持ち、またそれを通じて「第一原理」との関係性も問われる必要がある。そして何よりも、読者に自身の思考を示そうとするガルヴェの姿勢と意図とが忘れられてはならない。「第二原理」によってガルヴェは、何を読者に伝えようとしたのであろうか。

### 4.1. 道徳的是認をめぐって

「第二原理」の主題は「道徳的是認 (*moralische Billigung*)」である。彼は道徳的是認を得る行為に三つの区別、すなわち「適切 (*schicklich*)」「よい・慈善的 (*gut und wohlthätig*)」「秩序あり・規則的 (*ordnungs- und gesetzmäßig*)」を見出した。

行為の適切性は、それが状況、対象、そして身分などの多様な属性をもつ人物に適合してい

52) Garve, 1798b, S. 190.

るかどうかによって測られる<sup>53)</sup>。不適切な行為は否認され、たとえ実害が生じなくとも不正と評価されることもある。もちろん虚偽は是認されない。ガルヴェによれば、「ひけらかし(Prahlercy)」は虚偽の亜種である。それは真の人間関係を成立させないからである。彼がここでスミスの「同感(Sympathie)」に言及していることは指摘しておこう。明らかにガルヴェは、行為の適切性を論じるにあたって、状況や立場の考慮を通じて是認を引き出すスミスの議論を想起している。

身体的苦痛の際の大きな叫び声、愛する人の喪失の際の絶え間なき嗚咽、幸運な出来事の際の奔放な歓喜、これらは是認されない。というのも観察者は、彼らの苦痛や喜びの表明を適切と思うほどには、苦しむ人の立場あるいは幸運な人の立場に身をおくことはできないからである<sup>54)</sup>。

「よい」行為の是認理由に関しては、それが個人と社会の繁栄に資する点にあるとされ、具体的には学芸や産業の意義が挙げられる。ところで、「第一原理」において「よい」という言葉には「自発性」が結びつけられたのだった。「よい」行為に「慈善的な」行為が並べられるのはこのためであろう。また、「よい」行為は後に「功績」と「責任」の観点からも問われることになる。「秩序あり規則的」な行為に関しては、「適切」「よい」とは性質を異にするものと捉えられている。秩序や規則に則った行為は市民社会の存立基盤をなすのだが、この意味内容は「第二原理」の最終部でようやく明らかになる。

道徳的是認を得る行為について、ガルヴェは原因と結果という観点を導入することによって、さらに考察を深めた。

まず彼は、行為の源泉、つまり「精神」と「心」の性質に遡るのだが、要するにそれは行為の適切性を可能にする内面的条件を問うものとも言える。ガルヴェは、「事例はつねに一般的考察よりも主題を明らかにする<sup>55)</sup>」と考えるので、記述の具体化を忘れない。ただ、いくつかの実例に示されていることは、「第一原理」で説かれた、感覚から知性・理性への発展過程に見られる精神的発達との対応関係に他ならない<sup>56)</sup>。すなわち人は、卑俗な感覚的欲望をより高尚な感覚と想像力によって抑え、記憶によって知覚されたものを正確に維持し、美的感覚を備え、知性を働かせて熟慮し真実を希求する。ガルヴェは「思考」と「自分で考えること」の意義を強調してやまない。そして、理性が精神に秩序と調和をもたらし、自身の内面と振る舞いの間の

53) ガルヴェは、適切性を論じる部分でケケローの名前を出している。ガルヴェの念頭にあるのは、おそらく『義務論』第3巻18および19節の「良識ある人物」、すなわち一貫して不正を遠ざける人の特性である。ケケローは言う。「何一つとして不正であるものに役に立つものも有益なものもない」。この点に関しては、義務と幸福を峻別するカントにも共通する。ケケロー (1999), 318-321頁を参照。

54) Garve, 1798b, S. 198.

55) ebd., S. 203.

56) Seele と Geist はしばしば入れ替わるが、ここでは両者に「精神」をあてた。

不一致を解消する。こうした精神の上昇過程に照応する行為が外化すれば、それは徳高き振る舞いとして称賛され、是認は必定である。

次いでガルヴェは行為の結果と是認の関係に踏み込む。それは先述した「よい」行為の是認理由を、功績と責任の観点から検証するものと言える。一般的には、結果の善悪と行為の是非は連動する。ここに浮上する問題は善悪の実質なのであるが、実のところ、どんな人間もそれについて知っていると言われ、ガルヴェは言う。職務を忠実に果たす者、勤勉に生業に励む者、家族や子どもの世話をする者、困窮者を救う者、これらすべてが善をなす者であること、そして是認を獲得する者であることは、高度な思弁に頼らずとも自明である。したがってガルヴェは、それらの共通項を探るべく、善悪に関する問いを以下のように変更する。「概して人間の行為が引き起こすべき善とは何か、それが阻止すべく定められた悪とは何か<sup>57)</sup>」。ここで彼が導きの糸とするのは、ゾロアスター（ツァラトゥストラ）である。

#### 4.2. 功績に基づく道徳的是認

第一に、善は「自然存在 (Naturwesen)」の「維持」と「完全化」、有益な物の「産出」である。第二に、悪は「破壊」であり、自然存在の維持と完全化に対して負に作用するものすべてである。第三に、行為の善性は、その自然存在がより高貴かつ上級の種に属すほど、あるいはその完全性がより高い価値をもつほど高まる。第四に、破壊は、自然存在の維持やそれに有益な物の産出に必要な限りで許され、また義務に適うものでさえあり得る。ガルヴェは、以上のようにゾロアスターから引き出した四つの命題をもって道徳的判断の基準を追究するが、その際、世間一般で正しいとされるそれとの比較を差し挟んでいる。

殺人はもっとも重大な犯罪である。「それは人命の破壊だからである<sup>58)</sup>」。上の四命題と世間的判断の齟齬はここには生じない。自然界において人命ほど尊いものはないとガルヴェは言う。しかし彼は、同じ征服者、すなわち人命の破壊者であるはずのチンギス・ハンとアレクサンダー（大王）の評価の違いを指摘する。その違いは、後者が破壊の後で都市の再建と将来にわたる繁栄に尽力し、文化を豊かにし、人間の完全化のための「啓蒙 (Aufklärung)」に寄与した点に求められる。ガルヴェの時代にまで及ぶ「古代ローマ人」に対する高い評価と「オスマン＝トルコ人 (Osmane)」に対する低い評価の差異も、観点を同じくする。つまり、破壊に終始する者は嫌悪され、文明化と文化的向上に貢献しなかった者は、価値を認められないのだ。第四命題に関するこの論調を敷衍していけば、国家の頂点に立つ者の義務と功績が問われることは予想がつく。

事実としてガルヴェは、君主の義務をかなり詳細に問うている。君主は、破壊の対極にある維持と産出と完全化の動向にもっとも大きく関与する。君主は司法をともなっており、破壊から人々の生命と財産を守る主体である。彼は、経済活動にも配慮しなければならない。加えて、陶冶

57) ebd., S. 211.

58) ebd., S. 214.

された自身の啓蒙的精神を、民衆の間に浸透させなければならない。ガルヴェの発想は、きわめて官房学的である。こうしてフリードリヒ大王の功績が「稀有な事例」として高く評価されるに至る。ガルヴェは教育施設と学芸の充実化にも言及しているが、これは明らかに『貧困論』(1785年)や『農民論』(1786年)で展開された教育に関する提言に通じる視点である<sup>59)</sup>。

偉大な君主の義務と功績から抽出されるのは、維持、完全化、産出に寄与し、破壊を阻止する行為には、是認に値する道徳的価値が認められるということである。ガルヴェは言う。

つねにわれわれは、人間の尊敬が以下の通例に忠実に従うのを見る。あらゆる人間の行為は、自然存在のより多数を破壊から守り、自然な状態に保ち、より高い完全性が高めるほど、よりいっそうの道徳的価値をもつということ。あるいはまさにこの維持や完全化の最終目的に到達するべく、より高潔な被造物とそのより高度な能力に作用するほど〔そうなのだということ〕<sup>60)</sup>。

ゆえに、人間の生命維持に必須な、身分の低い手工業者の仕事も価値あるものである。宗教や道徳哲学が貧しき困窮者のためになすべきとする慈善も、上に見た道徳的是認の基礎の上に立つ。「飢えた者に食事を与え、裸の者に着せてやる者は何をなすのか。その人は人命の維持に寄与するのだ<sup>61)</sup>」。

#### 4.3. 「第一原理」への接合と人間の使命

ガルヴェは、ゾロアスターから引き出した命題と行為の道徳性に関する一般的判断との一致を確認した。それは、道徳性のアポステリオリな把握であった。彼はさらに人間本性に光を当てて道徳的判断の根底にある人間の義務を描き出す。「第一原理」はここで「第二原理」に応用される。しかしそれは、人間に備わる道徳性のアプリオリな認識である。ゆえにガルヴェは、「体系的な厳密さ (systematische Strenge)」や「例証的確証 (demonstrative Gewißheit)」を求めないよう読者に注意を促した。もっとも、それは論じられる題材の性格によるのである。

「第一原理」を完全性概念の探究から出発させたガルヴェは、それを植物から動物そして人間へと適用し展開した。人間は被造物の先端に位置し、あらゆる被造物の統治者としての力量と知性を兼ね備える。しかし頂点に立つ統治者の義務は何であったか。ガルヴェは言う。

何が統治者の最高の義務であろうか。——その義務は、彼に従う存在の維持に配慮することであり、彼らの幸せと完全性を高めることであり、彼らのもとにあって有害な抗争と不和を終結させないまでも抑え、荒廃を最小限に食い止めることであり、最後に、彼らのもとに

---

59) 『農民論』と『貧困論』の詳細については、大塚 (2014; 2022) を参照されたい。

60) Garve, 1798b, S. 227.

61) ebd., S. 228.

いる有害な者を根絶もしくは減少させ、反対に有益な者を増加させることである<sup>62)</sup>。

人間には自然によって、植物、動物、そして人間自体をあまねく視野に収め、その維持と繁栄に努める義務が課されているとガルヴェは考える。そうして彼は「創造者 (Schöpfer)」に言及し、「人間の使命 (die Bestimmung des Menschen)」を創造者の意図というより大きな枠組みに求めた。ガルヴェ曰く、人間の使命は第一に、絶えず進展する人間の完全性と幸福である<sup>63)</sup>。しかしそれだけではない。人間は、創造者から託された「全世界」に対する使命をももつ。それは人間があるがままの自然に生きるのではなく、そこに存在する「自然存在の維持と美化と洗練」に努めることである。ガルヴェは言う。

神はわれわれを、この世における代理役と総督に任命した。神はわれわれを、理性と道徳性の告知を介してできるだけ被造物が創造者に近づけるよう、その本質の完全性へと導くことで、さまざまな物の産出の後にもわれわれになお残された、もっとも尊い任務のための準備をわれわれに施したのであった。われわれは神の創造をいわば仕上げるよう、言い換えれば神から与えられた素質に従って創造されたものを成熟と完全性に導くよう定められているのである<sup>64)</sup>。

創造者の意図は、いわば現実を生きる人間からはもっとも遠いところにある。ガルヴェが「第二原理」において、人間の最終目的を「第一原理」よりもさらに高い次元に引き上げていることは看過されるべきではない。「第一原理」が、「第二原理」の創造者の意図という大きな枠組みに吸収されてこそ、人は徳を愛し善を志向する意味を、人間の使命という形でより強く感じ得るのである。したがってそれは、ガルヴェの思想的力点が観念的空間に移行したことを意味するのではない。むしろそれは、現実生きる読者の Selbstdenken を別角度から促すものであったと考えられる。

さて、彼が最後に取り上げるのが、別格視されながらも棚上げとなっていた、秩序と規則に則った行為の是認理由である。それは市民社会の存立基盤をなすものであった。

---

62) ebd., S. 231.

63) ガルヴェは「人間の使命」を論ずるにあたって、神学者シュバルディング (Johann Joachim Spalding, 1714-1804) の名を出している。Altmayer (1992) および津田 (2002) は、シュバルディングの『人間の使命に関する考察』が1748年から1794年までの間に13版を重ねるほどの「大ベストセラー」であり、「啓蒙とは何か」をめぐる問題圏の基礎にあったと指摘している。なお前者は、シュバルディングの議論の詳細にも踏み込んでいる。Vgl., Altmayer, 1992, S. 160ff. 津田 (2002) を参照。この主題を扱う小谷 (2015) も参照されたい。

64) Garve, 1798b, S. 239f.

## 5. 市民社会の道徳哲学

Altmayer (1992) は、行為の道徳的是認の理由をめぐるガルヴェの考察を、基本的にはすべて同一次元におく。先述したように Hesper (2021) の場合には、「第二原理」はほとんど問題とはならず、ガルヴェは義務の体系化に失敗したとの評価が下されている。しかし例の三つの観点を併存させるだけなら、論述の順序やその強弱に意味を見出すことは困難であろうし、体系化という視点にいたっては、ガルヴェの意図を等閑に付すものであると言わざるを得ない。さらに、ガルヴェが人間を「市民社会」のなかに位置付けて『考察』を締めくくったことには、一定の理由があるものと考えられる。ガルヴェは言う。

もし人間がその本質の、もっぱら精神的かつ道徳的な長所が明白になるような、そしてそれが自身の行為に表れうるような発達に至るべきなら、——もし人間が慈善的行為のための対象と機会をもつべきであるなら、自身と同じ価値をもつ人とともに必然的に社会のなかに、つまり市民社会のなかに生きなければならない。彼のある行為が、彼の本性の高貴さを示すか否か、あるいは直接に善をもたらすか否かを問わず、おしなべて社会的状態を、とりわけ市民的状态をまっすぐに保つために不可欠なものであるなら、こうした行為は道徳的に善いものと、また特に義務と見なされねばならない<sup>65)</sup>。

ガルヴェは、市民社会の維持に資する行為を、「必須の前提条件」とした。そして彼が市民社会の秩序と規則の先に見るものは、「国家体制 (Staatsverfassung)」における秩序と規則の不可欠性である。市民はその担い手に他ならない。彼らの義務は、秩序形成と秩序への絶対的な服従の二側面をもつ。ガルヴェにとって、市民は国家の枠外に生きる存在ではあり得なかった<sup>66)</sup>。国家の枠組みを揺るがす事態は、いかなるものであれ、回避すべきそれなのである。

ガルヴェ曰く、国家設立やまったく新しい立法は、構成員が少数で互いを熟知するような「世界の幼年時代」や「市民社会の始まり」においてのみ可能なのであった。こうした考えは、彼のフランス革命に対する見方をも物語るだろう<sup>67)</sup>。立法は、旧来のものを一新する革命ではなく、平穩のなかでその改善と社会的無秩序の予防を目指すものでなければならない。その際に考慮されるべきは、民衆の現状に対する不満である。これを増強し、彼らを熱狂に走らせることなく、彼らの不満を上位者の善き意志への期待に変えるために、その緩和と防止が図られねばならない。同時に、民衆の無知と風紀の退廃も啓蒙によって克服される必要がある。加えて

---

65) ebd., S. 249f.

66) この点で Altmayer (1992) や Beiser (1992) が、ガルヴェを保守派に位置付けるのは妥当である。特に後者の第12章を参照。

67) 1795年前後に書かれたと推測される「公論について」でガルヴェは、政治的熱狂から党派が生成し、平穩が攪乱されることによって、自律的思考と公論とが歪む事態を憂慮している。Vgl., Garve, 1802; Altmayer, 1992, S. 516.

ガルヴェは、国家経済学の有用性を説く<sup>68)</sup>。それは統治における冷静な状況分析と政治判断とを支えるものだからである。

国家の規模が大きくなれば、改革の際に流血や内乱を伴いうることを歴史は教える。制度や法の重大な変更をめぐる対立する党派が形成され、それらは多くの人を巻き込み、彼らを憤慨とともに先導する。ガルヴェによれば、その憤激は対外戦争時の比ではない。というのも、問題が民衆自身の日常に関わるからである。しかしそれゆえに、憤激は憎悪に変質し、残酷が表面化する。ガルヴェにそれを教えたのは、フランス革命の推移であった。

彼が憂慮するのは、漸進的な改善可能性の否定による国家構造の崩壊と無政府状態である。急進を退け、祖国の平穏を愛する市民は、その日常的な活動範囲のなかで小さな改善を大きな改革に結び付けうるのだとガルヴェは考える。

古くからの諸国家は、老いた身体のごとく、実際の病の際に勇ましいやり方で治癒しうるには大きな危険が伴う。それに対する最善の処方箋 (Curart) は、病気の部分がかすかに改善される時、変化が起こっている間にそれにはほとんど気づかないのに、その最後になって改善された状態を感じる、というもののなのである<sup>69)</sup>。

国家の秩序と平穏が保たれ、その内部にこそ諸個人の道徳的完全性への歩みが保障されることをガルヴェは強調する。最終部で彼は、現実を生きる人間に向けてその義務を短く三つに総括し、『考察』を閉じた。①理性的かつ高貴な人間として振舞い、それによって理解力、穏やかさ、人間愛、そして力強さを備える精神が示されるよう行為せよ。自身にふさわしく行為したかどうかが重要である。②自身の活動範囲において、生きとし生けるものの維持と幸福と完全化に貢献せよ。自身が促進しうる最善は、感覚の喜びと身体の健康に端を発し、精神と心の洗練に終わる。同時に、動植物の世話も含め、自然への愛情を忘れてはならない。善はそこにもある。③市民社会の秩序の安定に資するよう行為せよ。仮に自身の理性や経験と齟齬をきたすように思われる場合にも、道徳性を確保するには公共の平穏と安全が優先される。

## おわりに

ガルヴェの『考察』は、市民社会に生きる人間への視線に貫かれた道徳哲学であった。彼に関する没後直後の回想は、彼の観察眼を高く評価したのだった。観察を通じて他者を知ることが人間の *Selbstdenken* を駆動させるのに必要であるというガルヴェの見解が支持されたので

---

68) こうしたガルヴェの姿勢に、彼が『国富論』を独訳した意図を見ることは不可能であろうか。ただし『国富論』独訳の訳者序言には、新知見に対する強い関心が示される一方で国家運営の手段として経済学を語る様子はない。Smith (1794) のガルヴェによる序言を参照。

69) Garve, 1798b, S. 263f.



ある。彼が多くの翻訳を手掛けたのも、読者が観察の手がかりを掴み、自身の考察を深めることを可能にするからであった。その確信が彼の翻訳への情熱を支え続けたことは、いくつかの翻訳作品の序文に明らかである。

『考察』は、貧困や農民といった社会的主題を扱う作品に比して、読者に省察を迫る性格を強くもつ。しかしその省察は、現実的な足場を見失うことはない。『考察』より少し前の論考で、彼は次のように述べていた。反復の多さや具体例の挿入には、ガルヴェがあえて道徳哲学の形而上学的構成から距離を取り、通俗性を重んじた思想的態度が重ねられなければならない。

むろん、正しく理性に従って行為せよ、言葉を換えて言えば、君の格率が一般的な法となりうるよう行為せよという規定だけが道徳理論と看做されるならば、そのような理論の例外について考えることもないが、理論の実際の応用について考えることもないということである。それは、建築家に頑丈で快適で美しい家を建てるべきだと言うにすぎない。——真の道徳理論は、どのように私が正しく行為し、私が一人の徳の高い人間としてふるまうべき場合に、何をなさなくてはならないのか、という問いへの回答である<sup>70)</sup>。

そして『考察』は、社会成立のための道徳哲学でもある。それは国家の存続というより大きな観点に拡大されたのであった。時流の相対化を試みたゲンツやメーザーとも共鳴するガルヴェの論調は、確かに保守的ではある。しかし、彼の思想を保守主義として一括するには、あまりに『考察』の視野は広い。それは保守なる分類の狭隘を示唆するものでもあろう。簡略な分類はわれわれの理解を助けるが、それによって捨象される部分も決して小さくはない。国家の枠内に諸個人をとどめ、官房学的発想を色濃くするガルヴェの『考察』は、ともすればわれわれの目に後進的に映るかもしれない。だが、フランス革命後の歴史的文脈を背負い、社会の成立要件という大きな問題に対峙したガルヴェの苦闘が、長い歴史的時間のなかで花を咲かせ、実を結ぶ可能性もある。彼が展望した人類の完全性に向かう道程にあって、現在もまたひとつの通過点なのである。「人類の成熟は…言うまでもなくもっとも長きに及ぶものである。後の世代は、前の世代が立ち止まった同じ道の上を、さらに歩き続けるのだから<sup>71)</sup>」。

謝辞 本研究は科研費 (21K01416) の助成を受けたものである。

---

70) Garve, 1800, S. 423.

71) Garve, 1798b, S. 28.

## 参考文献

- Altmayer, C. 1992. *Aufklärung als Popularphilosophie: bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, St. Ingbert: Röhrig.
- Bachmann-Medick, D. 1989. *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: Metzler.
- Beiser, F. C. 1992. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge/Massachusetts/London: Harvard Univ. Press. (杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義—近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800』, 法政大学出版局, 2010年)。
- Dittmar, S. G. 1801. *Erinnerungen aus meinem Umgange mit Garve, nebst einigen Bemerkungen über dessen Leben und Charakter*, Berlin: J. F. Unger.
- Fülleborn, G. G. 1798/99. Christian Garve. Einige Materialien zu dessen Lebensbeschreibung und Charakteristik, in: *Schlesische Provinzialblätter*, Breslau: W. G. Korn, Bd. 28, S. 567-581; Bd. 29, S. 1-15.
- . 1800. II. Christian Garve. Nebst einigen Bruchstücken über ihn, in: *Museum Deutscher Gelehrten*, Breslau, S. 33-68.
- Garve, C. [1798a] 1986. *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, in: *C. Garve Gesammelte Werke*, Kurt Wölfel (Hg.), Bd. 8, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Vlg.
- . [1798b] 1986. *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, in: *C. Garve Gesammelte Werke*, Bd. 8.
- . [1800] 1985. Ueber die Gränzen des bürgerlichen Gehorsams und den Unterschied von Theorie und Praxis, in: *C. Garve Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tl. 2.
- . [1802] 1985. Ueber die öffentliche Meinung, in: *C. Garve Gesammelte Werke*, Bd. 3.
- Hespe, F. 2021. Garves späte Sittenlehre, in: *Christian Garve (1742-1798) Philosoph und Philologe der Aufklärung*.
- Jacoby, D. 1878. Christian Garve, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 8, Leipzig: Duncker u. Humblot, S. 385-392.
- Klemme, H. F. 2000. Introduction, in: *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: Six Significant Translations, 1755-1782*, Vol. 6, Klemme, H. F. (ed.), Bristol: Thoemmes Press.
- . 2018. The Antithetic between Freedom and Natural Necessity: Garve's Problem and Kant's Solution, in: *Kant and His German Contemporaries*, Vol. 1, C. W. Dyck and F. Wunderlich (ed.), Cambridge Univ. Press.
- Koch-Schwarzer, L. 1998. *Populare Moralphilosophie und Volkskunde: Christian Garve (1742-1798): Reflexionen zur Fachgeschichte*. Marburg: Elwert.
- Manso, J. C. F. 1799. Christian Garve, nach seinem schriftstellerischen Charakter, in: *Schlesische Provinzialblätter*, Bd. 29, Breslau: W. G. Korn, S. 236-251; 307-331.
- Müller, P. 1905. *Chr. Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik*, Borna/Leipzig: R. Noske.
- Nauen, F. 1996. Garve –ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes, in: *Kant-Studien*, Jg. 87, H. 2, S. 184-197.
- Roth, U./Stiening, G. (Hg.) 2021. *Christian Garve (1742-1798) Philosoph und Philologe der Aufklärung*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Smith, A. 1794. *Untersuchung über die Natur und die Ursachen der Nationalreichthums von Adam Smith*, aus dem Englischen der vierten Ausgabe, neu übersetzt, Bd. 1, Breslau: W. G. Korn.
- Vowinkel, G. 1989. Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 18, H. 2, S. 136-147.
- Walschots, M. H. 2021. Garves Eudämonismus, in: *Christian Garve (1742-1798) Philosoph und Philologe der Aufklärung*.
- Williams, H. 2000. Christian Garve and Immanuel Kant: Theory and Practice in the German Enlightenment, in: *Enlightenment and Dissent*, No. 19, pp. 171-192.
- Wölfel, K. 1964. Garve Christian, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 6, Berlin: Duncker & Humblot, S. 77-78.
- . 1985. Vorrede: Über das essayistische Werk Christian Garves, in: *C. Garve Gesammelte Werke*, Bd. 1.
- Wunderlich, F. 2010. Garve Christian (1742-98), in: *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, H. F. Klemme, M. Kuehn (ed.), Vol. 1, London/New York: Continuum.

- キケロー (1999) 「義務について」(高橋宏幸訳) 『キケロー選集9 (哲学II)』, 岩波書店。
- 安藤隆穂 (2019) 「社会思想史の成立」社会思想史学会編 『社会思想史事典』, 丸善出版。
- 大塚雄太 (2014) 「クリスティアン・ガルヴェの貧困論—文明化のなかの貧困と人間」田中秀夫編 『野蛮と啓蒙—経済思想史からの接近』, 京都大学学術出版会。
- (2022) 「クリスティアン・ガルヴェにおける農民と啓蒙」 『経済学研究 (愛知学院大学)』, 第9巻2号。
- 蔵持不三也 (2011) 『英雄の表徴—大盗賊カルトゥーシュと民衆文化』, 新評論。
- 小谷英生 (2015) 「カント『世界市民的見地における普遍史のための構想』の思想史的分析—〈人間の使命〉論争, メンデルスゾーン, ガルヴェ」 『社会思想史研究』, 39号。
- 津田保夫 (2002) 「ドイツ啓蒙主義における「人間の使命」の問題: シュバルディングの『人間の使命』とその影響」 『ドイツ啓蒙主義研究 (2): 言語文化共同研究プロジェクト2001 (大阪大学)』。